Problemática del tomismo de escuela (En el 100º aniversario del nacimiento de J. Maritain), Cornelio Fabro

Ha sido mérito de León XIII con su Encíclica «Aeterni Patris» (1879)[1], de la cual hemos celebrado hace pocos años su fausto centenario, el haber estimulado la edición crítica de los textos (¡todavía en curso!) y el estudio del pensamiento tomista directamente sobre estos mismos textos con método comparado e integral, o sea extendido a toda la considerable producción del Angélico, que había sido casi completamente olvidada o excesivamente simplificada en su misma Orden con consecuencias de extrema gravedad como se pudo ver con ocasión de la controversia rosminiana en la segunda mitad del siglo pasado. Indudablemente ha sido para remediar esta falencia doctrinal que la encíclica leonina intentó dar a la cultura católica una dirección especulativamente robusta y eclesialmente ortodoxa en la obra del Aquinate, muy alabada a menudo en los siglos pasados pero igualmente poco estudiada en el valiente dinamismo de polémica que ella ejercitó con su aparecer contra las dos direcciones extremistas del agustinismo conservador de los maestros de la teología (especialmente la escuela franciscana) y del progresismo averroísta (primero con Síger de Brabante y sus seguidores, y luego con Io de Ianduno hasta el renacimiento con la obra notable de P. Pomponazzi).

Un primer resultado de la encíclica leonina, y según creo yo, el más notable para la preparación de la investigación sobre la génesis histórica del tomismo, ha sido el estudio directo de la inmensa literatura inédita de la escuela tomista del siglo de Tomás y del siguiente, a cargo de estudiosos de alta competencia paleográfica y crítica entre los cuales están Denifle, Ehrle, Koch, De Wulf, Mandonnet, Grabmann, F. Van Steenberghen… y discípulos, los que tienen el mérito de haber disipado no pocos equívocos en el seno de la Escolástica y del mismo tomismo de escuela; aquélla, rápidamente contaminada con flexiones racionalistas que pasan después a la neoescolástica; éste, ofuscado por cesiones imprudentes al racionalismo escolástico. No es todavía posible afrontar el problema del éxito histórico del tomismo en sus principales etapas de flexión cultural; sin embargo, nos parece indispensable recoger algunas indicaciones de todos modos adquiridas sobre el clima espiritual de las tres direcciones ya indicadas: agustinismo, averroismo y como tercera debería ser considerada el albertinismo. Obviamente, tenemos que limitarnos a los aspectos doctrinales de divergencia más característicos de un siglo de la historia de Europa que quizás sea el más vivaz por el genio de los protagonistas y por el empeño y seriedad de la polémica que tocó las raíces últimas del comportamiento del espíritu humano: no al azar la Divina Comedia de Dante es de ello el eco más notable al umbral del humanismo moderno.

El agustinismo era, en la época de Santo Tomás, la tendencia común especialmente en campo teológico. Según De Wulf, que ha recogido los resultados de medio siglo de investigaciones, las teorías llamadas agustinianas pueden ser dispuestas en tres grupos de origen muy diverso pero que forman ya un corpus compacto y rigurosamente calificado[2].

Los medievalistas más informados, basándose y tomando noticias de los escritos antitomistas de Kilwardby y de Peckham, como también del compendio doctrinal Correctorium fratris Thomae de G. de La Mare, dan el siguiente elenco: 1. El primado de la voluntad sobre la inteligencia en Dios y en el hombre; 2. La producción de los más importantes y de todos los conocimientos sin el concurso causal del mundo exterior (mediante el conocimiento sensible); 3. La función iluminativa por parte de Dios (doctrina de la iluminación); 4. La identidad del ser y de la luz en los espíritus y en los cuerpos (la Lichtmetaphysik); 5. La actualidad ínfima pero positiva de la materia prima, independientemente de la forma; 6. El depósito de las rationes seminales en la materia; 7. El hilemorfismo universal o sea la extensión de la composición de materia y forma a las sustancias espirituales; 8. La (consiguiente) multiplicidad de las formas sustanciales (especialmente) en el hombre; la semiindependencia del alma respecto al cuerpo; 9. La identidad del alma con sus facultades; 10. La imposibilidad de una creatio ab aeterno. Todo esto en el horizonte de una sapientia christiana con total distanciamiento de los aportes de la filosofía especialmente aristotélica que Alberto Magno primero y después con mayor vigor y penetración Santo Tomás venían descubriendo y explicando al mundo y a la cristiandad occidental. Pero no todo este bagaje viene de Agustín. Son ciertamente agustinianas las tesis de la identidad del alma con sus facultades, el primado del querer sobre el conocer, la semiindependencia del alma, la ausencia del influjo de los objetos externos sobre el conocimiento, la teoría de la creación mediante las rationes seminales, la creación del mundo en el tiempo, la identidad del ser y de la luz. Teorías que tuvieron especial impulso y desarrollo en el siglo XIII en explícita función antitomista y que Santo Tomás afrontó con creciente resolución en su actuación científica en modo tal de formar el punto de orientación obligatorio para la interpretación de la calidad de su especulación. Bajo este aspecto, aquel de la cualificación especulativa para la estructura de lo real, las tesis más relevantes parecen ser el hilemorfismo universal que identificaba (¿o sustituía?) la cupla metafísica de potencia y acto con aquella física de materia y forma y la identificación del alma con sus facultades. Todo esto en función antiaristotélica[3] para salvaguardar la tradición y el primer orientamiento de la

autoridad eclesiástica que al inicio del siglo había desconfiado de las posiciones aristotélicas.

Por otra parte, en cambio, el averroísmo latino[4] defendía un aristotelismo en clave claramente heterodoxa: como la primera mitad del siglo había estado bajo el dominio prevaleciente de los teólogos agustinianos, en la segunda mitad en cambio estos deben ceder las armas o pasar la mano, como se dice, a los maestros de la Facultad de Artes en preponderancia averroístas. Pero obviamente, a la distancia de casi dos milenios, no se trata de un aristotelismo puro sino mezclado con doctrinas de distinto origen, así como para el agustinismo, y en particular el de origen neoplatónico. Son reconocidos como puntos capitales del averroísmo latino: 1. Dios o el Acto puro, cuya existencia es demostrada via motus a partir del mundo físico; 2. Composición hilemórfica de los cuerpos; 3. Existencia y simplicidad de las formas subsistentes o Intelectos; 4. Pasividad, esto es, potencialidad radical de la materia como pura potencia; 5. Uni(ci)dad de las formas sustanciales; 6. Multiplicidad numérica de las formas materiales; 7. Realismo moderado del conocimiento; 8. La teoría típica del averroísmo latino, que ha sido su bandera polémica: el monopsiquismo o teoría de la unidad del intelecto humano; de aquí 9. La negación de la inmortalidad personal y de la libertad de los propios actos individuales; 10. Simplicidad absoluta de las sustancias espirituales que, en cambio, se encuentran ligadas al movimiento de los astros; 11. Oposición de la razón con la fe o teoría de la “doble verdad” o sea algo (p. ej. la unidad del intelecto y especialmente la mortalidad del alma y la no libertad de la voluntad…) que podía aparecer verdadero según la razón y falso según la fe. Se trataba entonces de un conflicto de extrema importancia que metía en particular tensión un siglo de fe como ha sido el XIII.

Estos dos bloques de tesis forman cada uno un conjunto de tesis homogéneo y solidario de modo de hacer muy difícil una real comunicación, de donde la cristiandad resultaba profundamente dividida. La superación, no en el sentido de un compromiso sino mediante una elaboración especulativa “sintética” del Aristotelismo y del Platonismo o mejor del Neoplatonismo, ha sido la obra original pero debatida –sea por los agustinianos como por los averroístas– de Tomás de Aquino. El núcleo propio de su reflexión metafísica está individuado en la composición, también en las sustancias espirituales (contra la simplicidad de los averroístas), de esencia y de acto de ser (esse) y la unidad de la forma sustancial (contra la multiplicidad de los agustinianos). Consiguientemente también la distinción entre el alma y sus facultades contra su identidad

sostenida tanto por los agustinianos como por los averroístas: se hace patente entonces en Santo Tomás un nuevo concepto de acto que está en línea rigurosa con aquel aristotélico de la emergencia absoluta del acto sobre la potencia (Metaph. IX, 7, 1048 b 35) pero que al mismo tiempo lo trasciende elevándose más allá de la forma a la noción de esse-actus essendi como acto primero, acto de todo acto participado del Acto primero o Esse subsistens que es el mismo Primer Principio, Dios. Hay que reconocer que la posición tomista no era sólo la más valiente y dinámica en sus implicaciones doctrinales, sino también la más coherente en el seno de un pensamiento auténticamente progresista o sea no puramente repetitivo, estático y de autoridad, como eran ciertamente sea el agustinismo como el averroísmo entre los cuales –especialmente a través del nominalismo que invadió al agustinismo– no faltan puntos de contacto.

La tesis tomista más característica e incisiva en campo metafísico era la composición real de esencia y esse-actus essendi como plexo originario de acto y potencia en las criaturas: en contraste sea con la composición hilemórfica (de la materia spiritualis) en las sustancias inteligentes y libres de los agustinianos, sea con la simplicidad metafísica defendida por los averroístas[5]. Los dos frentes opuestos estaban de acuerdo en el obstaculizar el paso a la "novedad" tomista: más maciza y resentida la oposición agustiniana, más sutil y duradera la averroísta, como se ha señalado. Sin embargo, como se ha clarificado en otro lugar, casi enseguida después de la muerte de Santo Tomás, desaparecieron los términos exactos y que llevaban –en sentido especulativo riguroso– a la polémica para caer rápidamente en una semántica de compromiso entre las dos partes. El inicio y el sigilo de dicho compromiso está evidentemente en la alteración de la terminología del par originario essentia y esse con aquella de esse essentiae y esse existentiae, no sólo desconocida al Angélico, sino también opuesta a la originalidad de su dupla en cuanto, metiendo el esse como denominador común, él se esfumaba en el significado genérico y ambiguo de realitas y perdía por eso su significado de principio actuante kat¡' e)cokh/n[6]. Iniciada por el antitomista Enrique de Gand y recibida por el agustiniano ecléctico Egidio Romano, ella fue rápidamente admitida por los seguidores más acreditados de la escuela tomista que no se percataron de haber vaciado de este modo a la metafísica tomista de su "punto incisivo"* o sea de su innovación más valiente y original. El pasaje de la dupla esse essentiae y esse existentiae a aquella simplificada de esentia-existentia más tardía (especialmente s. XVI y XVIII) fue una conclusión coherente que sancionaba la pérdida de la originalidad del esse en la posición originaria tomista. Esto no impidió que la polémica entre los que afirmaban y los que negaban la distinción real de esencia y de existencia continuase en los siglos sucesivos y fuese retomada –después de la Encíclica

“Aeterni Patris”, especialmente en polémica con los suarecianos filoescotistas y nominalistas– por los neoescolásticos y los neotomistas: si no que estos, insistiendo también ellos en la dupla essentia-existencia como los adversarios, se movían sobre su mismo terreno o sea reteniendo los mismos conceptos para los mismos términos –en el caso aquellos de essentia-existentia– pero dando al plexo un significado opuesto, o sea los unos de identidad real, y de distinción de pura razón, los otros de distinción real. Con esto perdía todo relieve el significado y la portada revolucionaria de la innovación tomista del concepto aristotélico de acto que había sido aferrada al origen sea por parte de los agustinianos, sea especialmente por parte de los más agudos averroístas como Síger de Brabante. Ahora, es conocido que la explosión del racionalismo moderno en las múltiples direcciones de Descartes a Sartre se ha debido a la inversión del aquel racionalismo escolástico de essentia-existentia como ha demostrado, por su parte, también Heidegger, que ha incluido –como era obvio– escolástica y neotomismo en el común destino del “olvido del ser”: Espinoza, Leibniz, Kant y el mismo Hegel… muestran por doquier los residuos de aquella derivación. Un hecho éste que debe hacer pensar y poner en guardia frente a las fáciles apologías de la escolástica, de la neo-escolástica, del neo-tomismo y sus subrogados. ¿No ha tenido entonces Santo Tomás auténticos discípulos?[7], ¿se ha perdido su pensamiento original? El juicio histórico es obviamente muy complejo y debe ser afrontado en otro lugar; aquí nos limitamos a la indicación de fondo: para ella tal vez la actitud más indicada, si no la única, ciertamente entre las más indicativas es aquella de Jacques Maritain, una figura de primer plano en toda la cultura contemporánea.

Es conocido que la reflexión o curiosidad intelectual de Maritain –como aquella del colega E. Gilson– se ha ejercitado, con brillantes éxitos, en el entero ámbito de la reflexión filosófica: de la lógica a la filosofía natural, a la ética, a la estética, a la espiritualidad, a la política, a la mística…, pero no hay duda que él quería ser considerado sobre todo un metafísico[8]. Si no como clave, al menos como indicación semántica relevante en la lectura de la metafísica de Maritain debe remarcarse la incerteza (o equívoco) semántica del término être en francés que puede significar tanto “ser” cuanto “ente”, un equívoco aceptado desde el inicio por el mismo Maritain como demuestra la declaración sistemática: «El objeto de la metafísica –aquí pasamos a otro orden, a otro momento de la intelección humana– el objeto de la metafísica nos dicen los tomistas es el ser en cuanto ser, ens en cuanto ens, el ser no investido o incorporado en la realidad sensible, en la esencia o naturaleza de las cosas sensibles, sino por el contrario abstractum, despojado y aislado (en cuanto el ser puede ser abstraído de sus

inferiores), el ser despojado e independizado de la realidad sensible, el ser visualizado como tal y desembarazado de sus puros valores inteligibles» (L 25).

En esta larga cita de fondo podemos y debemos remarcar que: a) el ens in quantum ens es presentado como un abstractum que ha enfocado y fosilizado (pase el término) sobre la existencia y su conocimiento; es por eso como una aprehensión simple en forma –se observe bien– de intuición "a se" e incluso de «un don primitivo para el espíritu mismo; que le abre un infinito campo supraobservable: en una palabra, la fuente primera y sobreinteligible de la inteligibilidad» (T 41); b) poco más adelante se habla de «intuición superior» (T 48), de «percepción ideativa» (T 45), de c) «visualización eidética de un trascendental» (T 53), y d) más expresamente «una auténtica intuición intelectual» que tendría el efecto de ofrecer a la inteligencia «un infinito campo supraobservable: en una palabra, la fuente primera y sobreinteligible de la inteligibilidad» (T 41).

Si bien podemos estar de acuerdo sobre este último inciso, debemos juntamente decir que la noción de ens que aquí se va delineando no es ciertamente aquella que Santo Tomás oponía a sus adversarios. Por este aferrarse de modo tan singular a la noción de ens, Maritain –con una interpretación muy discutible del comentario al De habdomadibus de Boecio (q. V, a. 3)*– recurre a la teoría del tercer grado de abstracción en el sentido de separatio (T 51 s.). Una interpretación ciertamente extra (y contra...) litteram, porque el Aquinate en el art. citado no habla propiamente del ens, esto es, de su especial forma de aprehensión, sino de la aprehensión de las esencias en sus varios niveles de inteligibilidad, el tercero de los cuales está reservado a la divina scientia. La interpretación que da Maritain es doblemente deformante: ante todo porque pone la notio confusa de ens-esse al nivel del conocimiento más cualificado como el mundo espiritual y después porque considera el ens sobre la línea inteligible de las esencias más abstractas como parte de un conocimiento suprainteligible de tipo cuasi místico. En realidad el ens es el objeto del conocimiento absolutamente primero, es el conocimiento de la presencia del concreto en su primera evidencia real pero juntamente en su confusión primordial: ens es cualquier cosa presente sobre todo en la experiencia sensible donde el aspecto más claro es precisamente el darse y el imponerse como presencia sensible de afirmación absoluta, algo que puede ser el árbol, la casa, el cielo, por usar la imagen de Maritain. Aquí, nos parece, tocamos el nudo de la cuestión que consideramos la pierre d'achoppement de toda la escolástica como también de las elegantes disquisiciones de Maritain.

Según el esquema aristotélico de Maritain, como la simplex apprehensio aferra la esencia, así el "juicio" pronuncia la existencia: una confirmación es que Maritain, de acuerdo con la Escolástica y con los suarecianos, habla de la existencia como un hecho aun cuando también la llama «acto de existir». La confirmación es que él atribuye al término fuerte de ens no el significado tomista originario de id quod "habet" esse sino de id quod habet vel "potest" habere esse donde la diferencia respecto de la noción tomista es abismal como es aquella que separa lo real de lo posible. Es la esencia la que puede ser posible o real, el ens es semánticamente y realmente id quod est, id quod habet esse, id quod non potest simul esse et non esse (a diferencia de la esencia, considerada in sensu diviso). Como es obvio que la esencia puede ser real y posible, y antes posible que no real, otro tanto es imposible, más bien absurdo, que el ens, entiendo el ens in quantum ens, se ponga en estado de posibilidad, es decir no "sea" (o "esté"). Si todo participio dice el ser en acto del verbo –loquens es aquel que habla– el ens dice el acto dos voces: primero como el ser en acto del esse; después, y como consecuencia, el acto implicado en todo acto, así loquens es aquel que es en acto de esse de hablar como ambulans en aquel de caminar. Y así por todo: es esto lo que falta a la fórmula de Maritain. El ens es la affirmatio stans y sobre su afirmación se funda según Santo Tomás la verdad primordial del primer principio que es el principio de contradicción, el cual, a diferencia del Anfang hegeliano que lleva a la contradicción, contiene la imposibilidad radical de la contradicción: Idem non potest simul (a)/ma) esse et non esse. Ens es el principio del acto de esse y no puede –por la necesaria y constitutiva pertenencia al esse– "juntamente" no ser. En cambio la esencia puede ser posible y real y es posible antes de ser real. El ens en su rigor semántico especulativo debe ser real, debe tener el esse: no tiene sentido hablar del ens possibile sino respecto de la esencia; pero entonces es sobre la esencia contingente, finita... que cae la Diremtion de posible y real. En cambio el ens como tal es siempre real y la esencia misma mientras da el contenido (el id quod) al ens recibe del ens, y más precisamente del esse del ens, su actualidad que la hace salir de la posibilidad y la hace real y actual in rerum natura como este árbol, este caballo, este hombre... que antes eran en potencia.

Es verdad que ab extrinseco estos entes (o más bien estas "esencias") han pasado al acto por obra de la causa eficiente, pero esto que en sí las tiene en acto es un denominativum intrinsecum, un actus coniunctus a la esencia que así viene actuada precisamente por su unión y composición real con el esse. La otra posición, que refiere la actualidad de la esencia única y principalmente a la causalidad, se limita a indicar una relación extrínseca, la de la causa eficiente,

que está cargada –como en el pensamiento moderno que culmina en Hegel– de exigencias nihilistas. A menos que no se quiera hacer apelación al argumento ontológico, como precisamente hace Hegel que se conecta expresamente a Anselmo del cual acepta en pleno el procedimiento con pocas reservas de valor secundario. Y el argumento ontológico es el cumplimiento teorético, que más per oppositum es considerado también el comienzo del esencialismo que llega a ser el prw=ton-e)/sxaton de la mente humana: no casualmente, después de Pitágoras, Platón había considerado la matemática el prototipo de la ciencia y del saber como certeza y el mismo Aristóteles, aun combatiendo el intuicionismo platónico, había asimilado las esencias a los números. No diversamente la Escolástica, como se ha dicho.

No diversamente también Maritain, como ahora trataremos de verificar. Él afirma –y damos acto a su coherencia– que como la simplex apprehensio aferra la esencia "illico et immediate" (según parece), así el juicio se pronuncia sobre la existencia. Aquí Maritain habla, como me parece haber dicho, de un esse real tout court. No sorprende entonces –y es un indicio de la ambigüedad de fondo– que Maritain haga que preceda el tratar acerca del "juicio" (T 32 ss.) a la elaboración del concepto de "existencia" y más precisamente de la "intuición del ser" (T 37 ss.)[9]. El barullo –pido perdón por el témino– en el cual viene a encontrarse Maritain, se ve en la página precedente donde él no hace otra cosa que recabar la conclusión de su dicotomía rígida, suareciana y wolffiana, de simplex apprehensio (=esencia) y judicium (=existencia). Y es Maritain mismo el cual –con un auténtico monstruo semántico– habla de la "existencia" como de la realidad factótum, en cuanto –¡también esto es un rebus!– primero habla de la "intuición del ser" (T 37 ss., ver también: T 61 ss.), y un poco antes de "superinteligibilidad... del acto mismo de existir" (T 36) y se trata de un "concepto simple" (T 46) o sea –se note bien, por que es el núcleo del problema– de una "existencia actual o posible" (T 34, 55): esto que es propio de la esencia considerada en sí misma. Y Maritain habla explícitamente –a propósito de este ser aferrado según él sólo en el juicio– de una "superinteligibilidad del acto de existir" que a su vez es «... más misteriosa que la que las ideas o los conceptos nos dan» (T 36). E insiste todavía dos veces sobre el término "intuición" (T 37).

Nuestra primera impresión de frente a similares afirmaciones, que no son casuales sino programáticas, es de encontrarnos a mitad de camino (o "contemporaneamente") entre la posición ontologista (y rosminiana, tal vez) y la kantiana. Tratemos de precisar la situación con las palabras de Maritain que justamente considera este punto como el núcleo genético de su filosofar: «El

juicio no se limita a la representación o la aprehensión de la existencia; sino que la afirma, y proyecta en ella, como realizada o realizable fuera del espíritu, los objetos de concepto aprehendidos por el espíritu. En otras palabras, la inteligencia, cuando juzga, vive intencionalmente por un acto que le es propio, el mismo acto de existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu. La existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto»[10] (T 35). Observemos que si esto, en una concepción esencialista, puede valer para el conocimiento de la esencia real, esto es, realizada, actualizada en rerum natura, no tiene sentido cuando se quisiese aplicar a la esencia posible que ni siquiera para los esencialistas no es todavía ens.

Es claro entonces que para Maritain –como para la neoescolástica y para el neotomismo en general– el juicio es la sede y actividad cognoscitiva de la afirmación del acto de ser ("existencia" y "acto de ser" para Maritain son sinónimos), como parece también a primera vista pero sólo a primera vista. Pero como ya para Aristóteles y con él Santo Tomás, el juicio abraza toda la gama de las afirmaciones y negaciones y no sólo las realidades positivas (posibles y reales según Maritain); el juicio en efecto puede referirse también a las privaciones e incluso a las negaciones: como Pedro está enfermo, Pablo está ausente, Andrés está muerto... –la enfermedad, la ausencia, la muerte son ciertamente existentes pero no se ajustan por cierto a las maravillas que Maritain atribuye a su «ser» como «juicio», esto es, no pueden decirse sic et simpliciter un «juicio de ser». La privación dice defecto, falta, esto es ausencia de ser y el sujeto es indicado (no «cualificado») mediante (bajo...) tal carencia. Hay entonces en tal noción de ente esencialista una carencia de fondo de evidente origen racionalista, como se ha dicho.

En Santo Tomás, en cambio, sea lo que fuese para Aristóteles, se distingue netamente la substantia prima, que pertenece como primer predicamento a la esfera de la realidad, de la substantia secunda que pertenece (como genus, species...) a los predicables de Porfirio: en el primer caso se trata del esse in re (e in se), en el segundo del esse in mente (o in alio). Se puede tal vez admitir (no estoy completamente seguro) que en la metafísica formal, esto es, aquella de los predicamentos, Santo Tomás que es el máximo comentador de la Metafísica de Aristóteles, siga con fidelidad el análisis especulativo del Filósofo: esto en cambio no vale del todo para la metafísica real que se basa en los trascendentales comenzando (¡y en modo especial!) por el primero que es el plexo sintético radical de ens como id quod habet esse. Id (quod habet) indica

la esencia real en acto y sólo ésta, esto es, en sentido fuerte de la realidad actual: el esse es precisamente el acto absoluto, no como la diferencia que en el orden lógico actúa, esto es, realiza el género en el plexo de la especies, ni como la forma que realiza la materia en el plexo de la esencia, sino como el acto que asume en sí la esencia actuándola en la totalidad de sus constitutivos esenciales sustanciales y reales accidentales. Es el esse que atrae y mantiene la esencia en la órbita de lo real por excelencia que es el ens, el único semantema todo real y jamás lógico, que no puede dejarse aferrar por ninguno (sino sólo por Dios) sino que ocupa todo y aferra todo cognoscente. Aristóteles lo toca de refilón como el primero y principal de los predicamentos pero después lo olvida para desarrollar la doctrina de la sustancia –casi como hará Hegel con el Wesen-Begriff– y para Aristóteles como para Hegel y antes para Kant: Sein ist offenbar kein reales Prädikat– mientras en Santo Tomás no se trata de la relación de sujeto-predicado, ni de aquello de esencia-existencia, sino del acto del ente en cuanto ente que actúa toda sustancia y esencia. El acto primero creado no es la forma sino el acto de esse participado. Y porque las cosas se conocen in quantum sunt in actu, el primer objeto del conocimiento no es la simplex apprehensio según la esencia, sino la apprehensio sintética o sumplokh/ según el acto de esse que es precisamente la realidad del acto absoluto en su pureza y perfección emergente. Es a él, es decir, al concreto que es el ens, que le compete entonces ser el primum cognitum, que no es por tanto la simplex apprehensio de la esencia confusa a la cual corresponda la afirmación del esse en el juicio, que en tal caso sería un juicio formal de contenido de esencia y no de presencia de realidad. Santo Tomás se mantiene firme en esta proposición que él comúnmente atribuye a Avicena: damos el inicio de algunos textos como una invitación a una profundización personal.

1) «Ente y esencia son las primeras nociones que nuestro entendimiento concibe, según dice Avicena en el principio de su metafísica». (De ente et essentia, Prologus[11]). En los textos siguientes falta la essentia*.

2) «Lo primero que cae en la imaginación del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto, así como aquello que primero cae en la credulidad del intelecto son las dignidades y principalmente ésta: los contradictorios no son verdaderos al mismo tiempo, de donde las otras cosas se incluyen de alguna manera en el ente de modo uno y distintamente (unite et distincte) como en un sujeto». (I Sent. 8, I, 3; Mandonnet I, 201)[12].

3) «Aquello que primero el intelecto concibe como evidentísimo y en lo cual resuelve todas las concepciones es el ente». (De veritate, q. I, a. 1; cfr. Q. XXI, 4 ad 4).

4) «Ente es aquello que primero cae en la concepción humana» (In Boeth., De Trinitate, q. I, a. 3 ad 3).

5) (Es el texto entre los más completos según nuestro modo de entender) « Como la naturaleza siempre se ordena a algo único, una sola virtud debe tener naturalmente un solo objeto, como la vista el color, y el oído el sonido. Por lo tanto el entendimiento, como es una única facultad, tiene un único objeto natural, del cual tiene conocimiento por sí mismo y naturalmente. Y éste debe ser aquél bajo el cual se comprenden todas las cosas conocidas por el entendimiento, como bajo el color se comprenden todos los colores que de suyo son visibles; y tal objeto no es otro que el ente. Naturalmente, por lo tanto, nuestro entendimiento conoce el ente y aquellas cosas que de suyo pertenecen al ente en cuanto tal; y en este conocimiento se funda la noción (notitia) de los primeros principios, como de que no se puede juntamente afirmar y negar, y otros así. Estos solos principios, pues, conoce nuestro entendimiento naturalmente, y las conclusiones las conoce mediante ellos, como mediante el color conoce la vista tanto los sensibles comunes como los sensibles propios» (Contra Gent., II, 83 Adhunc[13]).

6) « Siendo el ente lo primero que se concibe en el intelecto, es necesario que todo lo que cae en el intelecto, se entienda como ente y en consecuencia como uno, verdadero y bueno. De donde cuando el intelecto aprehende la esencia, la unidad, la verdad y la bondad en abstracto, es necesario que de cualquiera de ellos se predique ente y las otras tres cosas concretas. Y por eso es que éstas se denominan a sí mismas, no así las otras cosas que no se convierten con el ente» (De potentia, q. IX, a. 7 ad ea quae in oppositum).

7) «El ente, según la razón, es antes que el bien; porque la razón significada por el nombre es lo que el entendimiento concibe de la cosa y expresa por la palabra: por lo tanto lo que cae primero en la concepción del entendimiento, es primero según la razón. Pero el ente cae ante todo en la concepción intelectual; porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto es ente en acto, como dice Aristóteles (Met. 1. 9, text. 20). Donde se ve que el ente es el objeto propio del

entendimiento, y por lo mismo el primer inteligible; como el sonido es el primer audible. Así pues el ente es antes que el bien según la razón» (Summa theol., I, q. V, a. 2).

8) «Según esto algo es primero en razón, según cae primero en el intelecto; mas el intelecto conoce primero el ente, después percibe que lo conoce, y luego percibe que lo apetece. Así lo primero es la razón del ser, lo segundo la de verdadero, y lo tercero la de bueno, aunque el bien exista en las cosas». (ibid., q. XVI, a. 4 ad 2).

9) «Aquello que primero cae en el intelecto es el ente; de donde a cualquier cosa aprehendida por nosotros le atribuimos que es ente, y, consiguientemente, que es unum y bonum, que se convierten con el ente. Por eso decimos que la esencia es ente, una y buena, y lo mismo de la bondad» (ibid., q. XVI, a. 4 ad 2)*.

10) «No obstante, en las cosas que caen bajo la aprehensión de los hombres hállase cierto orden. Porque lo que primeramente cae bajo la aprehensión es el ente, cuya idea está incluida en todas las demás que cualquiera aprehende. Y por eso el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar y negar a la vez, el cual se funda en la noción de ente y no ente, y sobre este principio se fundan todos los demás, como se dice en IV Met[14]. Y así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión absolutamente, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación; porque todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por esto el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es: El bien es lo que todos apetecen. Luego, éste es el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley de la naturaleza... que la razón práctica aprehende que son bienes humanos» (ibid., I-II, q. XCIV, a. 2).

11) «Todo conocimiento intelectual (hecho) por el intelecto es ente y aquello en lo que no se encuentra razón de ente no es captable por el intelecto» (In librum De Causis, lect. VI; ed. Pera, n. 174, p. 46 b).

12) «Este verbo "es" co-significa la composición porque no la significa principalmente, sino por consecuencia: porque significa aquello que primero

cae en el intelecto por modo de actualidad absoluta: pues "es" dicho en absoluto significa ser en acto, y por eso significa a modo de verbo» (In Periherm. I, lect. 5).

13) «La primera filosofía, que considera todos los principios, tiene por sujeto el ente que es común a todas las cosas; y por eso considera las cosas que son propias del ente, que son comunes para todas las cosas, como suyas propias» (In I Post. Anal., lect. 16).

14) «Las cosas más universales según la simple aprehensión son las primeramente conocidas, pues primero en el intelecto cae el ente, como dice Avicena, y antes en el intelecto cae animal que hombre… así también en la generación de la ciencia concebimos antes en el intelecto animal que hombre» (In I Metaph., lect. 2, n. 46).

15) «La operación del intelecto es doble: una por la que conoce lo que algo es, que se llama inteligencia de los indivisibles; otra por la que compone y divide. En ambas hay algo primero; en la primera operación, por un lado, hay algo "primero" que cae en la concepción del intelecto, es decir, esto que digo ente: y no puede ser concebido algo con esta operación, si no se entiende ente. Y porque este principio, es imposible no ser y ser al mismo tiempo, depende de la intelección de ente (ex intellectu entis), así como este principio, el todo es mayor que la parte, de la intelección de todo y parte, por tanto este principio también es naturalmente primero en la segunda operación del intelecto, es decir, la del que compone y divide. Y nadie puede entender algo según esta operación sin este principio inteligido. Pues así como el todo y las partes no se entienden a no ser inteligido ente, así tampoco este principio, todo "todo" es mayor que su parte, a no ser inteligido el antedicho principio firmísimo» (In IV Metaph., lect. 6, n. 605).

Nos parece que los textos referidos puedan satisfacer en modo evidente, profundo y adecuado, a las instancias que han angustiado a Maritain:

I – El ens constituye el objeto absolutamente primero de nuestro conocer: Santo Tomás no habla ni de intuitio ni tanto menos de abstractio, sino simplemente de

apprehensio que es la operación más obvia e inmediata y por eso la más importante.

II – El ens manifiesta la primera y total concreción porque abraza juntamente al acto (esse) y al contenido (essentia) en un modo más o menos vago o preciso según el desarrollo psíquico del sujeto.

III – Entonces el ens es el plexo fundante de todo conocimiento ulterior, presupuesto de todo conocimiento real: como plexo comprensivo del real en cuanto tal, siempre presupuesto y así él es un noema, o sea, una intentio stans: se podría decir el plexo o eje portador del conocimiento.

IV – Como tal el ens es como el fundamento de la génesis del primer principio que es aquel de contradicción, o sea la fórmula del carácter prioritario y absoluto del ser sobre el no ser, de la afirmación sobre la negación y en general de lo positivo sobre lo negativo.

V – Por lo tanto, lejos de fundarse en el juicio, la apprehensio entis es no sólo el fundamento sino que es la única que puede dar significado al primer juicio o principio y con ello a todos los otros conceptos y juicios.

VI – El ens es también el plexo intensivo originario que es comprensivo de los otros trascendentales como el unum, aliquid, verum, bonum… que lo dilatan en sí en su estructura real (unum, aliquid) y con respecto a la actividad propia y del espíritu (el verum para la inteligencia, el bonum para la voluntad).

VII – Entonces si la apprehensio entis como id quod habet esse es primordial y fundante, con el principio de contradicción, de todos los demás conceptos y juicios, ella no puede entonces ser atribuida propiamente al juicio que la supone, como se ha visto.

VIII – Más aún, en este panorama, Santo Tomás distingue netamente el ens que es in rerum natura del verum que es propio de la reflexión de la mente «No ente se dice simpliciter (…). De un modo se dice ente y no ente según la división y la

composición de la proposición, según que son lo mismo que verdadero y falso; y de este modo ente y no ente están sólo en la mente, como se dice en VI Metaph."[15]

IX – El aferrarse al ens-esse por parte de la mente humana se da en la convergencia primaria y constitutiva con la esfera sensitiva que opera y mantiene el contacto con la realidad sensible que es la esfera propia del conocimiento de la naturaleza humana formada de cuerpo y de espíritu. Se puede afirmar que se trata de un conocimiento del todo especial e indispensable a un mismo tiempo: confuso al inicio como aprehensión inmediata de id quod est, de primera reflexión inmediata, la cual se hace explícita poco a poco con el conocimiento de la experiencia y con la reflexión comparada de las varias ciencias.

X – Para Santo Tomás, que retoma todavía a su modo una teoría original de Aristóteles, este primer conocimiento del ens y de los primeros conceptos, sea del principio de contradicción y de los otros primeros principios, es preparada en la esfera de los sentidos (tanto externos como internos) por el experimentum[16] que es la operación de la experiencia vivida mediante la cual el intelecto (y con él la voluntad) queda siempre en contacto con la realidad.

Para concluir nuestro juicio sobre la cuestión que ha fatigado tanto a Maritain, podemos decir que para Santo Tomás el ens no es ni un a priori de apercepción por superar con la dialéctica (idealismo), ni un posterius de la actividad del juicio: el primero (¿también Rosmini?) sería un receptáculo (forma) vacío, el segundo turbaría el equilibrio fundamental del conocer en el interior de la relación de ens-esse en cuanto el ens mismo se presenta en seguida a la mente como id quod habet esse, sin funciones intermedias que todavía no son ni pueden existir. Nuestra posición hermenéutica sobre el esse tomista que dura ya hace más de treinta años es por tanto radical: ninguno, en caso de que se tome el esse-actus essendi en el significado fuerte riguroso elaborado de Santo Tomás en función estrecha con su noción de participación, ni antes de él la ha tenido ni después de él la ha conservado en su originalidad de acto primero constitutivo del ens como tal en la singularidad de su realidad. Para Platón el acto es la ei)/doj-idea, para Aristóteles es el ei)/doj-morfh/ y su prototipo es la yuxh/ como e)ntele/xeia prw/th: el ei=)nai es primero la realidad de la forma (esencia) y después la función de la mente que opera la conjunción (es) o la separación (no es) en la semántica del juicio: ella de por sí… no significa nada.

Así también el être de Maritain –también y con diversa perspectiva en el pensamiento moderno que vive, gracias a la duda universal, de la dialéctica de la nada– no es más el plexo de esencia y esse, como de potencia y acto en el sentido precisamente de participante y participado, sino el non-nihil donde el dominio cae sobre el nihil como la función y la actividad anonadante del pensar como acto primero y último que de vez en vez se pone y se consuma a sí mismo.

* Título original "Problematica del tomismo di scuola", publicado en Revista Filosofica Neo-Scolastica, n. 75, 1983.

[1] La encíclica leonina, por las condiciones del ambiente histórico en la cual fue redactada, esto es, dominado expresamente por el tomismo de escuela invadido por el racionalismo, no ha estado en grado de afrontar a fondo el problema de la esencia del tomismo originario, esto es en el interior de la instancia polémica que lo habían hecho surgir. Este será el objetivo de la investigación histórica a la cual queremos ahora introducir.

[2] Cfr. M. De Wulf, Historie de la philosophie médiévale, Louvain-Paris 61936, t. II, spec. pp. 354 ss. (esta sección ha sido redactada por Mgr. A. Pelzer). Cfr. también Ueberweg-Geyer, Die Patristische und Scholastische Philosophie, Berlin 111928, § 33, pp. 381 ss. Ver la puesta a punto de F. Van Strrbberghen, La philosophie au XIII siècle, trad. it., Milán 1972, pp. 371 ss. Están fundamentados, pero recordados solamente por los especialistas e ignorados por los neoescolásticos, los tres primeros estudios sobre el agustinismo y el aristotelismo en el siglo XIII de F. Ehrle, recogidos ahora en el volumen Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik, Roma 1970, pp. 3 ss., 59ss., 87 ss. La línea de búsqueda de Ehrle ha sido seguida por F. Pelster que ha tenido a cargo la edición del volumen.

[3] El ente venía por consiguiente definido solamente en orden a la esencia, mientras que la posición de Tomás distingue in ordine entis (cfr. spec. De spir. creat. a, 1).

[4] En este punto ver también la información del especialista F. Van Steenberghen, autor de una vasta biografía doctrinal y editor de importantes

textos de Síger: La philosophie au XIII siècle, trad. it. cit., pp. 319 ss. («L´Aristotelismo eterodosso», spec. pp. 334 ss.).

[5] A título informativo, cfr.: Io. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin: Capreolus, Sylvester von Ferrara und Cajetan, Pullach, München 1959. El A. se refiere también mucho a nuestro estudio sobre el argumento (cfr. «Namenverzeichnis», p. 175) pero con intento ecléctico. Pero también él critica a Cayetano y a su escuela (pp. 18 ss., 100 ss., 152 s.). Ver la presentación que hace junto con L. Kuc, La métaphysique de l´être chez Cajétan, Miscellanea Mediaevalia, Berlin 1963, Bd. II, pp. 661 ss.

[6] Ver nuestro análisis: L´obscurecissement de l´«esse» dans l´école thomiste, «Revue thomiste», 1958, pp. 443-472 (revisada en Partecipazione e causalità, ed. it., 1960, P. III, sez. III, pp. 603-629). También: Neuscholastik u. Neuthomismus in Italien, Festschrift B. Lakebrink, Freiburg i. Br. 1969, pp- 181-202. La svolta antropologica di K. Rahner, Milano 1974. Il significato e i contenuti dell´Enciclica «Aeterni Patris», nel vol. L´Enciclica «Aeterni Patris» nell´arco di un secolo, Roma 1981, pp. 66-89.

* El original dice “mordente” (N. del T.)

[7] Cfr. las indicaciones biográficas en I. Taurisano, Discepoli e biografie di S. Tommaso, Roma 1924. Para los aspectos doctrinales: Fr. J. Roensch, Early Thomistic School, Dubuque 1964.

[8] Entre sus producciones metafísicas elegimos (y seguimos) sobre todo: Sept leçons sur l´être (1932-1933), Paris (s.d.); Court traité de l´existence et de l´existant, París 1947 (usamos L y T) [Las traducciones de los textos en Francés las tomamos de las siguientes ediciones en español: Siete lecciones sobre el ser, Club de Lectores, Bs As, 1981 y Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente, Club de Lectores, Bs As, 1982. (N. del T.)]. Maritain considera sus maestros en metafísica a Cayetano y a P.R. Garrigou-Lagrange (L 24) que pueden ser considerados los dos vértices, el segundo independientemente del primero, del formalismo escolástico. Acerca del glissement extra-antitomista de Cayetano ha visto bien (¡sobre esto!) É. Wilson, Cajétan et l´existence,

«Tijdschrift voor Philosophie», XV, 1953, pp. 267 ss. Pero también G. no ve la fundación última del esse tomista sobre la noción de participación.

* (Sic.) Se trata en realidad de una cita del De trinitate, q. V, a. 3. (N. del T.).

[9] Más analítica es la explicación de Sept leçons…, cit.: «La inteligencia, cuando formula en su interior un juicio que corresponde a lo que la cosa es o no es fuera del espíritu, llega hasta la existencia misma. Desde este punto de vista existe entre la inteligencia y la voluntad cierta paridad, aunque media una diferencia fundamental: la voluntad va a la existencia en cuanto extra mental, en cuanto ejercida o tenida por una realidad actual fuera del espíritu, fuera del acto espiritual mismo de la voluntad; la inteligencia en cambio, el acto de la inteligencia, se completa en la existencia afirmada o negada en un juicio, en la existencia captada –como vivida o poseída por un sujeto – en la intimidad del espíritu, dentro del acto espiritual del entendimiento» (L 27). En la gnoseología tomista, que tiene su perno en la conversio ad phantasmata, la relación del conocimiento al mundo es directa y no ofrece dificultad.

[10] La trampa formalista en la cual se ha entorpecido también M. se ve todavía mejor observando la terminología de Cayetano de la existencia ut signata que sería aferrada per modum quidditatis y de la existencia ut exercita aferrada y afirmada en el juicio (Les degrés du savoir, París 1932, p. 191 nota) donde es evidente la identidad de esencia y de existencia como plexo de posible y real. Sobre Cayetano para la abstractio totalis (sic!): L 37 s. En esta ebriedad de formalismo Maritain se complace con la frase de Cayetano: existentia non existit (ibid. 26).

[11] «El nombre de ente se pone por el ser y el nombre de cosa por la quididad, como dice Avicena» (In I Sent., d. 25, q. I, a. 4).

* Fabro coloca en su artículo los textos de Santo Tomás en el original latino. Nosotros, para mayor facilidad del lector novato los colocamos en español. Las traducciones son propias. (N. del T.).

[12] «Lo primero que cae en la aprehensión es el ente, como dice Avicena» (ibid., d. 38, q. I, a. 4 ad 4).

[13] Los editores canadienses remiten a Metaph. 1051 a 3, pero creo más exacto: IX, 8, 1049, b 4 ss.: fanero\n o(/ti pro/teron e)ne/rgeia duna/mew/j e)stin. Por esto: «En absoluto son más evidentes las cosas que en sí mismas consideradas son más evidentes; ahora bien, son en sí mismas consideradas más evidentes las cosas que más tienen de entidad: porque cada cosa es cognoscible en cuanto es ente. Son más entes las cosas que están más en acto: de donde estas cosas son las más cognoscibles de la naturaleza. Pero respecto a nosotros sucede lo contrario, por esto que pasamos de la potencia al acto» (In I Phys., lect. I, n. 17). Es evidente que Santo Tomás habla acá del conocimiento de la esencia, no del conocimiento en general, como en la primera parte del texto.

* (Sic.) la citación correcta es I-II, q. LV, a.4 ad 1. (N. del T.).

[14] Metaph. IV, 3, 1005 b 29. Un texto más completo: « La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la razón de los términos: pues conocido qué es todo y qué es parte, inmediatamente se conoce que todo "todo" es mayor que su parte. Pero conocer la razón de ente y de no ente, y de las otras cosas que siguen al ente, de los cuales como de los términos se constituyen los principios indemostrables, pertenece a la sabiduría, porque el ens commune es efecto propio de la causa más alta, es decir, Dios» (S. Th., I-II, q. 66, a. 5 ad 4).

[15] Metaph. VI, 3 1027 b 25 ss. Cfr S. Tomás, In IV Metaph., lect. 4, nn. 1225 ss.

[16] Cfr. C. Fabro, Percezione e pensiero, 2º ed., Brescia 1962, pp. 279 ss.